

Internationale Zeitschrift für Philosophie  
Revista Internacional de Filosofía  
Revue Internationale de Philosophie

# CONCORDIA 16

1989

**MARTIN HEIDEGGER**  
(1889 - 1989)

Beiträge von/contribuciones de/articles de

Walter Biemel  
István M. Féhér  
G. Liiceanu/Th. Kleininger  
Hans-Martin Schönherr  
Bernard Stevens  
Carla Cordua  
Mari Paz Pérez

Verlag der Augustinus-Buchhandlung

ISSN 0179-0846 · ISBN 3-925038-34-5

## **CONCORDIA**

**Internationale Zeitschrift für Philosophie / Revista Internacional de Filosofía /  
Revue Internationale de Philosophie**

Herausgeber / Editor / Editeur: Raúl Fornet-Betancourt

Redaktion / Redacción / Rédaction:

Raúl Fornet-Betancourt (verantwortlich), Kanonenwiese 5a, D-5100 Aachen

Alfredo Gomez-Muller, B.P. 14, F-75561 Paris Cedex 12

Heliodoro Fonseca, La Fraga, C-3-2, E-15320 As Pontes

© 1989, Raúl Fornet-Betancourt

Augustinus-Buchhandlung-Verlag, Pontstr. 66, D-5100 Aachen

Druck / Imprime / Imprimé: Grafische Werkstätten Hunko, Aachen

**CONCORDIA** erscheint im Jahr in 2 Heften mit ca. 240 Seiten Umfang. Das Jahresabonnement kostet DM 24,-- incl. Versandkosten. Die Kündigung eines Abonnements ist unter Einhaltung einer dreimonatigen Frist nur zum Jahresende möglich.

Das Einzelheft kostet DM 13,-- incl. Versandkosten.

Manuskripte, Besprechungsexemplare, Zeitschriften-Austauschexemplare sind an eine der oben genannten Redaktionsadressen zu richten.

Bestellungen und Zahlungen sind an den Verlag zu richten: Augustinus-Buchhandlung, Pontstr. 66, D-5100 Aachen, Konto-Nummer: 72743-507 (BLZ 370 100 50) Postscheckkonto Köln

**CONCORDIA** se publica semestralmente con una extensión anual aproximada de 240 páginas. El precio de la suscripción anual es de 840 pesetas para España y de 12 US \$ para América. La suscripción puede rescindirse sólo para fin de año y observando un plazo de tres meses.

El número suelto cuesta 465 pesetas en España y 7 US \$ en América.

Manuscritos, libros para reseñas y revistas para intercambio deberán enviarse a una de las direcciones de la redacción.

Pagos en España y América deberán efectuarse al representante respectivo.

**CONCORDIA** est une publication semestrielle; l'année comporte deux cahiers faisant un total d'environ 240 pages. Le prix de l'abonnement annuel est de 84 FF, port inclus.

L'abonnement peut être résilié seulement en fin d'année et avec un délai de trois mois. Le prix du numéro isolé est de 42 FF, port en sus.

Les manuscrits, les livres pour compte rendu et les revues d'échange doivent être envoyés à l'une des adresses de la rédaction.

Abonnement en France: **CONCORDIA**, CCP 7 134 99 y Paris.

**Inhalt / Indice / Sommaire**

<b>Walter Biemel</b>	Zu Heidegger	2
<b>István M. Fehér</b>	Die Unabgeschlossenheit von "Sein und Zeit"	15
<b>G. Liiceanu/Th. Kleininger</b>	Heideggers Rezeption in Rumänien	32
<b>Hans-Martin Schönherr</b>	Technik als negative Hermeneutik	49
<b>Bernard Stevens</b>	La question de l'identité d'Israël a la lumière de l'herméneutique de Paul Ricoeur	62
<b>Carla Cordua</b>	Heidegger y el tiempo de la filosofía	79
<b>Mari Paz Pérez</b>	Camino hacia el origen de la libertad	90
<b>Michele Pallottini</b>	El prisma de Unamuno (1)	99

**Buchbesprechungen / Recensiones / Comptes rendus**

Deutsch / alemán / allemand

<b>Carla Cordua</b>	El mundo ético	116
<b>José Rubén Sanabria</b>	Filosofía del hombre	116

Spanisch / español / espagnol

<b>Wolfgang F. Haug</b>	Pluraler Marxismus	118
<b>F.W.J. Schelling</b>	Einleitung in die Philosophie	119
<b>Jochen Schmidt (hg.)</b>	Aufklärung und Gegenklärung	120
<b>Winfried Weier</b>	Die Grundlegung der Neuzeit	121

István M. Fehér (Budapest)

## DIE UNABGESCHLOSSENHEIT VON "SEIN UND ZEIT"

Erläutert am Ansatz der existentialen Analytik in "Sein und Zeit" und in den "Prolegomena" sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen

Bis heute stellt sich die Unabgeschlossenheit von *Sein und Zeit* wie ein Rätsel dar. Dabei kann und muß Unabgeschlossenheit von vornherein sowohl als eine tatsächliche als auch eine prinzipielle aufgefaßt werden. Zunächst auf bloß philologisch-tatsächlicher Ebene: wir wissen immer noch nicht genau, wie es mit dem berühmten dritten Abschnitt des ersten Teiles von *Sein und Zeit* eigentlich bestellt war. "Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten" - hieß es später in Heideggers Humanismus-Brief -, "weil das Denken im zureichenden Sagen dieser (für ein anderes, "die Subjektivität verlassende(s) Denken" erforderlichen) Kehre versagte (...)". (1) Gab es aber Entwürfe oder ein einigermaßen ausgearbeitetes Manuskript davon - oder gar mehrere Fassungen? Und was die Tatsache des Zurückhaltens angeht, wie ist dieses zu verstehen: in bezug auf Band VIII von Husserls Jahrbuch oder überhaupt? Angesichts der ersten Frage will es heute scheinen, daß es mehrere - zumindest drei - Manuskripte oder Fassungen gab. (2) Wie ausgearbeitet jedoch diese waren, oder ob sie aufbewahrt worden sind, läßt sich zur Zeit nicht ermitteln. (3) Auch hinsichtlich der zweiten Frage haben wir unsichere oder gar widersprüchliche Berichte. Thomas Sheehan will von Gadamer gehört haben, der fragliche Abschnitt sei fertig gewesen, nur sei er aus Umfangsgründen aus dem genannten Band des Jahrbuches, das ja auch Oskar Beckers Abhandlung enthalten sollte, ausgelassen worden. (4) Die Gründe wären damit - zumindest im Hinblick auf das Erscheinen im Band VIII von Husserls Jahrbuch - eher äußerlicher als prinzipieller Natur; was freilich noch nicht ausschließt, daß Heidegger später auch prinzipielle Gründe, das Manuskript zurückzuhalten, gehabt haben kann oder daß "das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre" bereits in jener ersten Fassung versagte. (5)

Die philologisch-historische Nachforschung hinsichtlich jenes Abschnittes bleibt nach wie vor von grundlegender Wichtigkeit. Denn wüßten wir genauer, ob der fragliche Abschnitt in ausgearbeiteter Form vorlag und hätten wir Einblick in ihn - oder dessen mehrere Fassungen -, so wären wir wohl imstande, den ganzen Systementwurf von *Sein und Zeit* besser zu verstehen; wodurch dann eventuell auch dieser Entwurf selbst - wie es heute immer mehr scheinen will (6) - als nur einer mehrerer Entwürfe, die Seinsfrage zu stellen und auszuarbeiten, die Heideggers Denkweg in den zwanziger Jahren charakterisierten, zu erkennen wäre. Auf der anderen Seite wären wir auch dann nicht davon enthoben, die verschiedenen Ausarbeitungen auf ihre Kohärenz hin miteinander sowie mit den veröffentlichten Teilen von *Sein und Zeit* zu interpretieren. Die Unabgeschlossenheit des Werkes

ist also, genauer gesehen, nicht einfach Sache des tatsächlichen Vorhandenseins oder Fehlens ("Zurückhaltens" oder Nicht-Zurückhaltens) des fraglichen Abschnittes. Es könnte wohl sein, daß er vorläge und die Rede von der Unabgeschlossenheit des Werks sich nicht damit schon als sinnlos erwiese. (7) M.a.W.: Wäre er nicht "zurückgehalten" worden, so gewänne das Werk deshalb schon nicht seine Geschlossenheit. - Wenn wir den Gedankengang von *Sein und Zeit* interpretierend nachvollziehen, können uns also durchaus Schwierigkeiten begegnen, die uns den systematischen Entwurf des Werks in Frage stellen lassen - ganz unabhängig von tatsächlichem Fehlen des fraglichen Abschnittes. Im folgenden möchte ich einen Beitrag zu dieser Interpretation leisten, und zwar erstens im Hinblick auf den Ansatz der existentialen Analytik - wobei auch einige betreffende Erörterungen der Vorlesung SS 1925 herangezogen werden -; und zweitens aufgrund einer kurzen Interpretation aus der Zeit der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises beim jungen Heidegger, wie er uns nun in den frühen Freiburger Vorlesungen hervortritt.

\* \* \* \* \*

Unsere Leitfrage in bezug auf den ersten Schritt lautet: Welche Überlegungen führen Heidegger dazu, die auszuarbeitende Fundamentalontologie in der existentialen Analytik des Daseins zu suchen, und was hat dieser Ansatz zur Folge? - Die Versetzung der Fundamentalontologie in die Daseinsanalytik erfolgt explizit erst im § 4 von *Sein und Zeit*, (8) sie ist jedoch im wesentlichen im § 2, der formalen Analyse der Fragestruktur, vorweggenommen. Die Behauptung, "Ausarbeitung der Seinsfrage besagt (...): Durchsichtigmachen eines Seienden - des fragenden - in seinem Sein" (SZ 7), kann geradezu als eine unmißverständliche Antizipation derselben gelten. Da die besagte Aufgabe - Durchsichtigmachen des Fragenden - von der Disziplin "existentiale Analytik" übernommen wird, so ergibt sich eine erste und vorgängige Gleichsetzung von Ausarbeitung der Seinsfrage und Ausarbeitung der existentialen Analytik. Erschwert wird die Interpretation jedoch dadurch, daß sich das Verhältnis zwischen Seinsfrage, Fundamentalontologie und existentialer Analytik wesentlich in vielschichtigen Dimensionen bewegt. Daß es ebenso Textstellen gibt, die eine Gleichsetzung von Fundamentalontologie und existentialer Analytik andeuten, wie auch andere, die dieser nur eine vorbereitende Rolle zuweisen, oder gar umgekehrt, ist bekannt; (9) eine eingehendere Interpretation derselben kann hier nicht unternommen werden. Der Terminus "Fundamentalontologie" taucht erst im § 4, S. 13 auf, wird aber in den Erörterungen des § 3 unter dem Titel "Der ontologische Vorrang der Seinsfrage" bereits angesprochen. (10) Insofern ihre Aufgabe (als "Fundamentalaufgabe" bezeichnet) darin besteht, "zuvor den Sinn von Sein zureichend (zu klären)", (11) so ist dies ein wesentlicher -wenngleich indirekter - Beleg dafür, daß Ausarbeitung der Seinsfrage (der Frage nach dem Sinn von Sein) und Ausarbeitung der Fundamentalontologie im Ansatz von *Sein und Zeit* etwa als gleichbedeutend erscheinen. (12) Als existentielle Analytik erweist sich jedoch die Funda-

mentalontologie - vom Ende des Werks bzw. dessen Unabgeschlossenheit her gesehen - nur im Hinblick auf die überlieferten Ontologien als fundierend, nicht aber angesichts der Seinsfrage selbst; wodurch dann auch ihre Gleichsetzung mit dieser wieder aufgehoben wird und es durchaus fraglich bleibt, welcher Disziplin es überhaupt zugewiesen wird, auf die Seinsfrage eine Antwort zu geben. Soll daher die Fundamentalontologie gemäß den einleitenden Erörterungen "in der existentialen Analytik des Daseins gesucht werden", (13) so ist damit noch nichts gesagt darüber, ob sie auch Fundament der Seinsfrage sein kann. Die existentielle Analytik ist ihrerseits in ihrer fundamentalontologischen Funktion durchaus imstande, die ontologie-fundierende Rolle zu übernehmen; die überlieferten Ontologien (z.B. die Descartes') zeigen sich als in Seinsweisen des Daseins, vornehmlich in dessen theoretisch-wissenschaftlichem Verhalten (das ja "nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart" des Daseins ist (14)) fundiert. Die überlieferten Ontologien werden somit nicht einfach kritisiert oder weggeworfen, sondern sie erhalten aus der Sicht der fundamentalontologischen existentialen Analytik eigentlich erst ihr Fundament. (Ihr Anspruch auf Ursprünglichkeit läßt sich freilich nicht aufrechterhalten.) Bezüglich ihrer erweist sich die in die existentielle Analytik versetzte Fundamentalontologie als durchaus fähig, die ihr zugewiesene Funktion der Fundierung zu erfüllen. (15) Nicht aber so angesichts des "Austrages" der Heideggerschen Seinsfrage: Mit der "Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht", schreibt Heidegger. (16) Im Zusammenhang mit dem fehlenden Abschnitt steht nun aufgrund der wenigen Andeutungen allerdings soviel fest, daß er im Unterschied zu (und vermutlich auch im Weitergehen von) der Zeitlichkeit als Sein des Daseins "die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*" enthalten sollte. (17) Geht jedoch die existentielle Analytik vom Seinsverständnis aus (Fundamentalontologie als existentielle Analytik ist ja nicht zuletzt von eben diesem Ausgehen charakterisiert), so wird dieses - das Seinsverständnis - im Zuge des geplanten Fortgehens von der Zeitlichkeit des Daseins zur Temporalität des Seins nicht einfach weggelassen. Im Gegenteil: Temporalität wird gerade als Möglichkeit der Bedingung des Seinsverständnisses aufgefaßt. (18) Aber schon die temporale Interpretation des Seins als Zuhandensein scheitert, (19) und das ganze Unternehmen der temporalen Interpretation steht von vornherein im Zwielficht, sofern zugestandenmaßen "nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses als solchen fragen" heißt, "noch über das Sein hinaus (...) fragen". (20)

Damit kehren wir zum Ansatz der existentialen Analytik, dem Seinsverständnis, zurück. "Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum", (21) stellt Heidegger gleich am Anfang in einem Ton fest, dessen etwas dogmatischer Klang der Form nach sehr wohl, nicht aber der Sache nach abgemildert werden kann. Denn wollen wir nach dem Sein fragen, so müssen wir ein Vorverständnis dessen, wonach wir fragen, haben. Das Seinsverständnis ist sowenig unkritisch, daß sie eben die kritische Instanz darstellt, die gegen frei-

schwebende Spekulationen oder antiphenomenologische Konstruktionen Gegenzug leistet. Die allererste kritische Instanz kann aber - dies gehört nun einmal zu ihrem Begriff - selbst nicht wiederum kritisch, sondern gleichsam nur "dogmatisch" eingeführt werden. (22) Das Verwiesenwerden der Seinsfrage (der Fundamentalontologie) in den Umkreis des Seinsverständnisses (der existentialen Analytik) kann nun historisch als Fortsetzung der neuzeitlichen kantischen Tradition angesehen werden - allerdings in dem Sinne einer Radikalisierung seitens Heidegger, sofern "Heidegger shifts the emphasis from an investigation of man's reason (Kant) to an investigation of man in his totality" (23) -; es kann aber andererseits auch, im Spiegel des Denkweges des jungen Heidegger, als eine erste Endphase seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Logik interpretiert werden. "Was ist Logik?", stellte Heidegger die charakteristische Frage in der Jugendschrift "Neuere Forschungen über Logik" 1912, und eine symptomatische Antwort lautet in *Sein und Zeit* über vielerlei Zwischenstationen und Umwege hinweg so: "Die 'Logik' des logos (ist) in der existentialen Analytik des Daseins verwurzelt." (24) Diese zweifachen historischen Hinweise dispensieren uns jedoch nicht davon, die Schritte, durch die Heidegger den Begriff von existentialer Analytik im § 2 von *Sein und Zeit* - der Sache, wenngleich nicht dem Namen nach - gewinnt, etwas näher zu folgen.

Nach der Feststellung des Faktums des Seinsverständnisses formuliert Heidegger gleich die erste Forderung nach wiederholender Analyse, (25) nämlich in bezug auf das Seinsverständnis selbst (hier: auf dessen Unbestimmtheit). Wird aber die ganze Untersuchung nach dem Sinn des Seins vom Seinsverständnis in Gang gebracht und bis Ende von ihm getragen, so können wir hier einen ersten Zweifel anmelden bezüglich der Durchführbarkeit dieser Aufgabe. Vom durchschnittlichen, vagen, unbestimmten Seinsverständnis ausgehend wollen wir einen ausgebildeten, erhellten Begriff von Sein und von da aus einen ebenso aufgeklärten Begriff vom Seinsverständnis gewinnen, um dann dessen anfängliche Unbestimmtheit genauer bestimmen zu können. Damit, daß dies möglich sei, sollte sich wohl das Medium der Analyse, das Seinsverständnis, gleichsam unterwegs in sich ändern, oder besser: umschlagen. Ob dazu das Seinsverständnis von sich aus je fähig sein kann, oder ob es nicht hierzu irgendwie (durch etwa eine Erhellung von außen) ermächtigt werden muß, kann, wie mir scheint, sinnvoll in Frage gestellt werden - insbesondere im Hinblick auf das tatsächlich undurchgeführte Ziel. Vielleicht ist es kein Zufall, daß eine der letzten Fragen des veröffentlichten Werks zu eben diesem Punkt zurückkehrt, indem sie die anfängliche Frage nach dem Seinsverständnis verschärft "wiederholt": "Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt möglich?". Ob und wie sich die so gestellte Frage überhaupt beantworten läßt, scheint mir durchaus unsicher zu sein. (26) Heideggers spätere Randbemerkung zum fehlenden Abschnitt von *Sein und Zeit* ("Die Überwindung des Horizonts als solchen") scheint allerdings der ansatzweise entwickelten Temporalitätsproblematik - sofern der fragliche Abschnitt eben diese enthalten sollte - zuwiderlaufen; ist Temporalität nichts als "Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die Einheit der ihr zugehörigen horizontalen Schemata", so wird hier der

Horizont (die horizonthafte-transzendente Betrachtungsweise) noch gar nicht überwunden; kann auch nicht, solange die Analyse immer noch - oder gar immer mehr - auf das Seinsverständnis gerichtet ist. (27) Die Vorlesung SS 1927, die einige Schritte in der Richtung einer Antwort versucht, bezeichnet die Temporalität, wie oben ausgeführt, als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses. Deren - fragmentarische - Interpretation bricht aber nach wenigen Schritten plötzlich ein für allemal ab. Der Versuch, mit dem Seinsverständnis hinter dieses selbst zu kommen, muß scheitern bzw. ins Dunkel führen.

Wollen wir an diesem Punkt eine erste Antwort auf unsere Leitfrage geben, so ergibt sich, daß es das methodische Feststellen des Seinsverständnisses ist, was die Untersuchung nach dem Sinn von Sein ermöglicht und *zugleich* zum Scheitern verurteilt. Dabei haben wir immerhin bei unserer Beschäftigung mit dem Ansatz der existentialen Analytik den expliziten Schritt, mit welchem Heidegger zum Begriff des Daseins im § 2 vordringt, noch gar nicht vollzogen. Zwei vorbereitende Überlegungen bestehen hier darin, daß Sein, weit davon entfernt, selbst so etwas wie Seiendes zu sein, doch immer Sein von Seiendem ist; (28) und daß - damit im Zusammenhang und der formalen Struktur der Seinsfrage gemäß -, "das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst" (29) sein soll. Zur Frage steht nun, "an *welchem* Seienden (...) der Sinn von Sein abgelesen werden (soll)", ob "der Ausgang beliebig (ist), oder (...) ein bestimmtes Seiendes (...) einen Vorrang" hat. - Heidegger schreibt hierzu: "Wenn die Frage nach dem Sinn von Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage (...) die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. (...) Dieses Seiende (...) fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (*Dasein*) hinsichtlich seines Seins."

Zunächst muß man bemerken, daß die Besinnung selbst, die zur Herausstellung des Begriffs *Dasein* führt, eine durchaus kritische ist. Reflektierten wir beim Stellen der Seinsfrage nicht darauf, daß hier eine *Fragestellung* stattfindet, so verführen wir völlig dogmatisch, und irgendein Ansatz einer Ausarbeitung der Seinsfrage bliebe somit selbst dogmatisch, freischwebend und beliebig. Ohne den Begriff *Dasein* hätten wir kein vorgängiges Seinsverständnis, d.h. die Ausarbeitung der Seinsfrage könnte in irgendwelcher beliebiger Richtung entwickelt werden, da die kritische Instanz, das Seinsverständnis, das die jeweils erfolgenden gedanklichen Schritte von Vorontologischem her, sozusagen von hinten oder unten regelt und kontrolliert, außer Kraft gesetzt oder nicht einmal angenommen würde. Im Zusammenhang des Verhältnisses von Fundamentalontologie und existentialer Analytik be-



sagt dies, daß jene, ohne in dieser verwurzelt zu werden, ganz richtungslos oder ohne einen methodisch einigermaßen gesicherten Ansatz bliebe. (30) Es handelte sich um die Frage, die sich als Frage nicht "durchsichtig" und "ausdrücklich", deren Fragen sich nicht als "*Seinsmodus* eines Seienden" bewußt wäre. Ohne existentielle Analytik kann es durchaus Ontologie geben, gab es sie auch; sicherlich aber keine *Fundamentalontologie* im Heideggerschen Sinne. (31)

Und doch, trotz allen guten und gar zwingenden Gründen, die dafür sprechen, daß die *Fundamentalontologie* in der existentialen Analytik des Daseins "gesucht" werden muß, müssen wir auch umgekehrt die Frage stellen, ob es nicht Folge eben dieser Versetzung ist, daß die Untersuchung nicht ans Ziel gelangt. Die oben zitierte Passage kommt in ihren wichtigsten und kritischsten Teilen in der Vorlesung SS 1925 ausführlicher zur Auseinandersetzung, so wird es gut sein, diese in unsere Betrachtung einzubeziehen. "Wenn die Aufgabe besteht", heißt es da, "dieses Fragen nach dem Sein selbst auszuarbeiten, so ist daran zu erinnern, das dieses Fragen seinerseits schon ein Seiendes ist. Das Fragen ist selbst ein Seiendes, das mit der Frage nach dem Sein eines Seienden im Vollzug des Fragens gegeben ist (...) Dieses Seiende soll vorläufig genauer gewonnen werden; je eigentlicher dies geschieht, desto mehr Gewähr besteht, die Frage nach dem Sein selbst durchsichtig zu machen." Und wenig vorher heißt es: "Je eigentlicher und reiner dieses Seiende des Fragens (...) in seinem Sein ausgearbeitet ist, um so radikaler wird die Antwort auf die Seinsfrage zu geben sein." (32) An diesem Punkt und im Rückblick vom Scheitern des transzendentalphilosophischen Ansatzes des Werks können wir aber fragen: Ist es schon ausgemacht, daß je eigentlicher das Seiende des Fragens gewonnen wird, um so radikaler hierdurch die Antwort auf die Seinsfrage wird? Was ist da eigentlich durchsichtig zu machen: Die *Seinsfrage* oder das Sein? Die *Seinsfrage* durchsichtig machen und das Sein durchsichtig machen: dies ist nicht notwendig dasselbe. (33) So durchsichtig die *Seinsfrage* auch immer sein mag: kann nicht das, wonach in ihr gefragt wird, das Sein, weiterhin im Dunkel bleiben? Die Fragestellung auf die *Seinsfrage* zu richten: bringt dies uns sicherlich näher zum Sein oder vielleicht gerade ferner (und dadurch freilich auch ferner vom Sein des Daseins)? Wenn wir eine Frage klar, durchsichtig, methodisch bewußt stellen, dann besteht sicherlich mehr Gewähr, einer Antwort darauf näher zu kommen. Es kann aber auch sein, daß je klarer und durchsichtiger eine Frage wird, um so eindeutiger sich die Unmöglichkeit herausstellt, auf sie eine Antwort zu geben. Ist des weiteren auch das Fragen selbst ein Seiendes - wenngleich eines, das durch Seinsverständnis ausgezeichnet ist - und richtet sich das Fragen auf es selbst, so werden wir dadurch nicht davon entfernt, worauf sich die Frage richtet? Besteht nicht die Gefahr, daß diese sich auf sich selbst richtende Frage am Ende in sich schließt und ihrem eigenen Gegenstand den Weg versperrt? - Geben wir hingegen die Einsicht preis, auch das Fragen sei ein Seiendes, so gewinnen wir weder den Begriff des Daseins noch die existentielle Analytik als Disziplin, in welcher die *Fundamentalontologie* festen Boden oder sozusagen ihr eigentliches Element finden kann. An

diesem paradoxen Resultat ist wohl eine in der Sache selbst liegende Schwierigkeit schuld, die sich nach den bisherigen Erörterungen nun mit mehr methodischer Sicherheit formulieren läßt: Das Seinsverständnis bzw. die auf dem Begriff des seinsverstehenden Daseins basierende existentielle Analytik ist in genau dem Maße, in dem sie das Element oder den Boden für die Ausarbeitung der Seinsfrage abgibt und somit, die ganze Untersuchung in Gang bringend, diese allererst ermöglicht, zugleich dasjenige, was unmöglich macht, daß die Untersuchung ans Ziel gelangt. (34)

\* \* \* \* \*

Im Zusammenhang des fehlenden Abschnittes von *Sein und Zeit* wurde die Meinung zum Ausdruck gebracht, er sei aufgegeben oder zurückgehalten worden, weil seine Denkweise spekulativ bzw. konstruktiv, d.h. eben unphänomenologisch gewesen sei. (35) Heidegger hat seinerseits hierzu gesagt, daß das Denken "mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam". Blickt man von diesen Belegen zurück auf die neulich veröffentlichten frühen Freiburger Vorlesungen Heideggers, so begegnen uns nicht unwesentliche Befunde, die zur Erläuterung der Peripetien des Denkversuchs von *Sein und Zeit* beitragen können.

"Die Eigentliche 'Bewegung' der Wissenschaften spielt sich ab in der (...) Revision der Grundbegriffe" - heißt es in *Sein und Zeit*. Die genannte Revision betrifft jedoch ebensosehr die Philosophie selbst. Die überlieferten metaphysischen Begriffe wie Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person "bleiben, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins". Für Gründe, die ansatzweise im § 6 und dann ausführlicher im Geschichtlichkeitskapitel diskutiert werden, ist eine "Destruktion der Geschichte der Ontologie" erforderlich. Die Destruktion versteht sich als "Auflockerung der verhärteten Tradition", keineswegs nur negativ; es geht nicht darum, die Tradition einfach wegzuworfen, sondern eher darum, sie eigentlich zu "wiederholen". Die Wiederholung stellt nun den "echten Anschluß an die Tradition" dar, indem in ihr "vor die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird, und die Fragen, die die Vergangenheit gestellt hat, erst wieder ursprünglich zugeeignet werden". Der Begriff von Wiederholung erweist sich damit als einer der Leitbegriffe des Denkversuchs von *Sein und Zeit*. (36)

Diese skizzenhafte Interpretation von *Sein und Zeit* läßt sich nun an einer wichtigen Stelle der frühen Vorlesungen bestätigen. Es heißt in der Vorlesung WS 1921/22: "'Wiederholung': an ihrem Sinn hängt alles. Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wieder-holt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist." (37) Der Begriff von Wiederholung entsteht in dieser frühen Phase des Denkens Heideggers im Zuge einer Analyse des Lebens als dessen gleichsam höchster Begriff. Philosophie ist in diesem Sinne dasjenige, worin - wie es 1923 heißt - "faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreißt und unnachsichtlich auf sich selbst stellt"; sie ist, "was sie

sein kann, nur als Philosophie ihrer 'Zeit'". (38) Soll sich das Leben jeweils aus dem Abfall (genannt auch "Ruinanzen") zurücknehmen, so vollzieht sich dies auslegungsmäßig: Hermeneutik ist nicht "Kenntnisnahme", "sondern das existentielle Erkennen, d.h. ein *Sein*. Sie spricht *aus* der Ausgelegtheit und für sie". (39) Die Hermeneutik (bzw. Hermeneutik der Faktizität) ist aber als Selbstausslegung des Lebens bzw. der menschlichen Existenz nicht einfach eine Abkehr von der systematischen Philosophie, eine Ablehnung der Wissenschaftlichkeit; sie wird "im Hinblick auf eine universale regionale Systematik" vollzogen (40) - und hierin können wir wohl eine frühe - um uns an diesem Punkt des damaligen Schlüsselbegriffs Heideggers zu bedienen - "formale Anzeige" dessen erblicken, was sich später als der innere Zusammenhang zwischen Seinsfrage (Fundamentalontologie) und existentialer Analytik herausstellen wird.

Wie kann aber nun die geforderte Destruktion der Tradition bzw. die Revision der Grundbegriffe vor sich gehen? (41) Gemäß der von Heidegger hier unternommenen hermeneutischen Transformation der Phänomenologie (Heidegger gebraucht 1921/22 den Terminus "phänomenologische Hermeneutik") geht es ihm darum, eine eigene Begrifflichkeit bzw. Sprachlichkeit zu entwickeln. (42) Diese muß jeweils "aus der Weise, wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird", geschöpft werden. Was eigens die Sprachlichkeit anbelangt, so kommt "ein Sprachgebrauch (...) aus einer Geschichte uns zu und ist je einmal aus einer bestimmten Erfahrung erwachsen". Philosophieren selbst fußt in diesem Sinne auf der "Grunderfahrung"; der Mangel formallogischer oder sonstiger konstruktiver philosophischer Standpunkte besteht eben in dem "Ausbleiben der vollen Grunderfahrung". Zwischen "Grunderfahrung" und "Kategorienforschung" gibt es in diesem Sinne einen geradlinigen inneren Zusammenhang.

Soll von einer "Revision der Grundbegriffe" sinnvoll die Rede sein, so setzt dies gemäß Heideggers eigenster hermeneutischer Sehweise so etwas wie eine Änderung in der Grunderfahrung voraus. Und in der Tat taucht an einem Punkt - im Zusammenhang mit dem Versuch, wissenschaftliche Voraussetzungen neu anzueignen - der Ausdruck "Revision der Grunderfahrungen" auf. (43) Dieser Punkt antizipiert die späteren Peripetien der Ausarbeitung der Seinsfrage. Wenn Heidegger selbst nicht "unphänomenologisch" werden möchte - dies hat er ja Husserl 1925 vorgeworfen -, so darf die Revision der Grundbegriffe keineswegs auf bloßen Spekulationen oder Konstruktionen beruhen. (44) Kann aber der Philosoph - im Hinblick auf die gerade von Heidegger selbst anerkannte ausgezeichnete Rolle der Geschichtlichkeit (Geschichtlichkeit vom Dasein und dessen Zugang zum Sein sowie vom Sein selbst) -; kann der Philosoph je über die Grunderfahrungen frei verfügen?

Im Humanismus-Brief meinte Heidegger, die Gründe des Zurückhaltens des fraglichen Abschnittes von *Sein und Zeit* darin zu erblicken, daß das Denken "mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam". Gemäß dem eben Ausgeführten könnten wir uns nun wohl nicht zu Unrecht etwas radikalisiert wie folgt fragen: Liegt die Sache doch nicht so, daß der Versuch auch und gerade mit der "Grunderfahrung" nicht "durchkam"? (45)

## Anmerkungen

- ( 1 ) GA 9: S. 327 f. (Heideggers Werke werden mit Abkürzungen zitiert. Deren Verzeichnis siehe am Ende der Anmerkungen.)
- ( 2 ) "Die erste Ausarbeitung des Abschnittes 'Zeit und Sein' war im Zuge der Niederschrift des ersten und zweiten Abschnittes erfolgt. Wie Martin Heidegger dem Herausgeber mündlich mitgeteilt hat, hat er die erste Fassung bald nach ihrer Niederschrift verbrannt" ("Nachwort des Herausgebers", GA 2: S. 582). Aufgrund Heideggers eigener Mitteilung berichtet Max Müller über den Entwurf des fraglichen Abschnittes (vgl. M. Müller: *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, 4., erweiterte Auflage, hrsg. von A. Halder, Alber, Freiburg/München 1986, S. 86); welchen Entwurf er auf die "erste Ausarbeitung" bezieht. Dieser Entwurf scheint aber einer späteren Denkphase zu entsprechen (er dürfte, wie Otto Pöggeler mir während eines Gesprächs mitgeteilt hat, aus dem Jahre 1928 stammen). Ist die Vorlesung SS (= Sommersemester) 1927 laut Heideggers Randbemerkung als "Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von 'Sein und Zeit'" (GA 24: S. 1) anzusehen, so muß es nun zumindest drei Entwürfe des fraglichen Abschnittes gegeben haben. Ist es aber so, daß sich die Vorlesung SS 1927 nicht unmittelbar an den Schluß des zweiten Abschnittes anknüpft, "sondern in einem neuen, geschichtlich orientierten Anlauf" (Nachwort des Herausgebers, GA 24: S. 473), so wird dadurch auch fraglich, ob und inwieweit sie die ersten beiden, in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten Abschnitte zur eigenen Voraussetzung hat, d.h.: ob sie nicht vielmehr als ein Neuentwurf der gesamten Seinsfrage anzusehen ist. Dafür spricht ja auch der Befund, daß innerhalb des Aufrisses der Vorlesung (GA 24: S. 32 f.) der Ort der ganzen existentialen Analytik, nunmehr als erstes Kapitel des dritten Teils (tatsächlich aber auf die Zeitlichkeitsanalyse hin im ersten Kapitel des zweiten Teils ausführlich erörtert), völlig geändert ist. Wollte man argumentieren, daß die Ortsveränderung der Daseinsanalytik keineswegs im Widerspruch mit dem in *Sein und Zeit* Gesagten steht, sondern gerade darin antizipiert ist als ihre "Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis" (SZ, S. 17), so ist dazu zu sagen, daß sich allerdings die wiederholte Daseinsanalytik nicht mehr als "Fundamentalontologie" verstehen dürfte, sondern vielmehr als in den Bereich dessen zugehörig, was Heidegger SS 1928 als "Metontologie" bzw. "metaphysische Ontik" bezeichnet und wo die genannte Problematik als "Metaphysik der Existenz" zu Wort kommt (vgl. GA 26: S. 199).
- ( 3 ) Hierzu T. Sheehan: "'Time and Being', 1925-27", in: R.W. Shahan/J.N. Mohanty (Hrsg.): *Thinking About Being. Aspects of Heidegger's Thought*, Ohio University Press, Normann, Oklahoma 1984, S. 184; vgl. noch Johannes B. Lotz: "Im Gespräch", in: G. Neske (Hrsg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1977, S. 160
- ( 4 ) T. Sheehan, a.a.O., S. 184

- ( 5) Vgl. hierzu: "Aber als nicht erfahren, sondern nur spekulativ, experimentierend gleichsam, aufgestellt, wurde dieser Versuch der Fassung (...) wieder aufgegeben." (M. Müller, a.a.O., S. 86). Die Forderung der Kehre, als "Umschlag" angesprochen, taucht in der Vorlesung SS 1928 auf; vgl. GA 26: S. 196 ff.
- ( 6) Eine vergleichende Analyse der drei verschiedenen Systementwürfe, wie sie nun in SZ, GA 20 und GA 24 vorliegen, bietet T. Sheehan, a.a.O., S. 186 ff.
- ( 7) Daß die Behebung eines Ausstandes oder Fehlens noch nicht organische Ganzheit verbürgt, sollte eben aufgrund Heideggerscher Argumente einleuchten: vgl. SZ, S. 242 f., SA, S. 26 ff., bes. S. 30, 32, 35, 44 f.
- ( 8) SZ, S. 13. Die Gleichsetzung erfolgt in der Vorlesung SS 1927 von der existentialen Analytik her: vgl. GA 24: S. 319
- ( 9) Hierzu O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Auflage, Neske, Pfullingen 1983, S. 176. Dieser Sachverhalt braucht jedoch nicht notwendig Widersprüche zu implizieren (F.-W. von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*. Bd. 1: "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein", Klostermann, Frankfurt/Main 1987, S. 125, weist darauf hin, daß eben dort, wo gerade der Ausarbeitung der Seinsfrage die vorbereitende Rolle für eine "Durchführung der Analytik des Daseins" zugewiesen wird, diese nicht mehr im üblichen Sinne, sondern als "regionale Ontologie" verstanden wird); wohl aber deutet dies darauf hin, daß ihr Verhältnis von je verschiedenen Hinblicknahmen her bestimmt oder von unterschiedlichem Vorverständnis der ihnen zugewiesenen Aufgabe geleitet wird. - In der Vorlesung SS 1928 begegnet uns eine scharfe Trennung der besagten Termini. Zunächst stellt Heidegger die Frage: "Warum ist die Fundamentalontologie *im Ansatz* eine existentielle Analytik?" (GA 26: S. 196; Hervorhebung nicht im Original), woraus erhellt, daß dieser wieder einmal eine vorbereitende Rolle zugewiesen wird (vgl. SZ, S. 183); in einem zweiten Schritt bettet er nunmehr die Fundamentalontologie selbst in einen größeren Zusammenhang ein, wo er schreibt: "die Fundamentalontologie erschöpft nicht den Begriff der Metaphysik" (ebd., S. 199). Ob es nun die Metaphysik ist, die die Problematik der Seinsfrage (bisher unter den Titel "Fundamentalontologie" eingeordnet) übernimmt, oder ob die Seinsfrage selbst in einen größeren Zusammenhang, genannt "Metaphysik", eingegliedert wird, läßt sich aus dem hier Ausgeführten nicht eindeutig feststellen.
- (10) SZ, S. 11, hierzu von Herrmann, a.a.O., S. 98 f.
- (11) SZ, S. 11
- (12) Ein expliziter, aber späterer Beleg befindet sich S. 183, sofern man das Komma als Gleichsetzung bzw. Synonymität interpretiert ("(...) die fundamentalontologische Problematik, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt (...)").
- (13) SZ, S. 13
- (14) SZ, S. 11

- (15) Dies prinzipiell verstanden, d.h. ganz abgesehen davon, ob sich in den einzelnen "Ableitungs"-versuchen des wissenschaftlichen Verhaltens Unstimmigkeiten oder gar Widersprüche zeigen (hierzu Rainer A. Bast: *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 124 ff., 132 ff., 140 ff.).
- (16) SZ, S. 17
- (17) SZ, S. 19: "Weil der Ausdruck 'zeitlich' durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung (nämlich in der Bedeutung: "in der Zeit" - I.M.F.) belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung (nämlich: als Seinsbestimmung des Daseins im Sinne der ekstatischen Zeitlichkeit als Zeitigung ihrer möglichen Weisen; vgl. SZ, S. 328 f. - I.M.F.) in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine *temporale* Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben." In der Vorlesung SS 1927 ist jedoch auch von einer "Temporalität des Daseins" gesprochen (vgl. GA 24: S. 429).
- (18) "Wir nennen die Zeitlichkeit, sofern sie als Bedingung der Möglichkeit des (...) Seinsverständnisses fungiert, die *Temporalität*." Diese wird dann näher als die "primär auf die horizontalen Schemata der Zeitlichkeit (...) hin genommene Zeitlichkeit" bzw. als "Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die Einheit der ihr zugehörigen horizontalen Schemata" oder einfach als das "horizontale Schema der Zeitlichkeit" bestimmt (GA 24: S. 388, 436, 444; zum Begriff von "horizontalem Schema" s. SZ, S. 365). Vgl. noch eine Erörterung in der Vorlesung WS 1925/26: "Wir bezeichnen die Charaktere, auf Grund deren diese Phänomene (sc. Wahrheit, Falschheit, Synthesis, Aussage) zeitlich sind, als temporale Charaktere. Ich gebrauche hier zu diesem Zwecke ausdrücklich dieses Fremdwort, weil der Ausdruck 'zeitlich' zunächst für unsere natürliche, vorphilosophische Rede in Anspruch genommen ist, und weil in dieser Rede 'zeitlich' einfach soviel besagt wie: etwas läuft ab, es geschieht, vollzieht sich *in der Zeit*. (...) Wenn wir die Phänomene daraufhin befragen, inwiefern sie durch die Zeit charakterisiert sind, machen wir zum Thema ihre temporale Struktur, kurz gesagt: ihre Temporalität." (GA 21: S. 199; hierzu auch GA 24: S. 433)
- (19) "Wir sind nicht vorbereitet genug, um in dieses Dunkel vorzudringen" (GA 24: S. 442); was kaum verwunderlich ist, steht einmal die "Modifikation der Präsenz zur Absenz, der Anwesenheit zur Abwesenheit", und folglich die "ursprünglichste Zusammengehörigkeit" von Sein und Nichts zur Frage - ein Problem, das bald in der Freiburger Antrittsrede zur thematischen Behandlung des Nichts führen und später als das Zusammenspiel von Entbergung und Verbergung zur Sprache kommen wird.

- (20) GA 24: S. 399. Heidegger selbst nennt es "ein merkwürdiges Unterfangen" (ebd.).
- (21) SZ, S. 5. Im Original kursiv.
- (22) Zum Methodologischen dieses Problems vgl. K. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1952, Bd. 2, S. 230 f.
- (23) William J. Richardson S.J.: *Through Phenomenology to Thought*, 3. Ausgabe, Nijhoff, The Hague 1974, S. 31. Der Ausdruck "totalität" ist allerdings etwas mißverständlich oder vage; wir sollten vielleicht sagen: "in seinem vorwissenschaftlichen Verhalten" bzw. "in seinem Verhalten, das sich nicht an dem Erkennen orientiert".
- (24) GA 1: S. 18, SZ, S. 160. Somit wird bei Heidegger Kants transzendente Analytik (deren erster Teil, die transzendente Logik selbst eine Neuformulierung des Logischen ist) zur existentialen Analytik. - Der Anspruch, "den Gesamtbereich des 'Seins' in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen (zu gliedern)", wurde bereits am Ende von Heideggers Dissertation 1913 formuliert (GA 1: S. 186); und der erste und grundlegende, an mehreren Stellen formulierte Anspruch der Habilitationsschrift ist die Erweiterung der Aristotelischen Kategorienlehre: die durch die Aneignung der neuzeitlichen Philosophie motivierte Einsicht, gemäß der nicht nur die Objektivität, sondern auch die Subjektivität ihre eigenartigen "Kategorien" habe. Die "Sphäre", mit der die Kategorienlehre "erweitert" werden sollte, wäre demnach die der reinen Logik, die der Bedeutungen. Am Ende wird "die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem" gefordert und darauf hingewiesen, daß "Gegenstand und Gegenständigkeit (...) nur Sinn als solche für ein Subjekt (haben)", da in diesem sich "die Objektivität (...) durch das Urteil (aufbaut)" (GA 1: S. 401, 403; zum Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik später z.B. GA 26: S. 128 ff., zu diesen Problemen vgl. meine Aufsätze "Zum Denkweg des jungen Heidegger. I. Die ersten Veröffentlichungen" und "Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu 'Sein und Zeit': die Auseinandersetzung mit Husserl", in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica*, 20, 1986, S. 163-185; 23, 1989).
- ~~(25)~~ (26) SZ, S. 437 (Kursiv im Original). Wenn "'Sein' (...) im Seinsverständnis (erschlossen ist)", (ebd.): kann je dieses selbst seine ureigene Voraussetzung, seine Erschlossenheit, so in Frage stellen, daß eine Antwort darauf ihrerseits nicht wiederum diese Erschlossenheit selbst - und damit das daseinsmäßige Seinsverständnis - voraussetzt oder ins Spiel bringt? Können wir je mit dem Seinsverständnis hinter dieses selbst kommen, zumal wenn das Dasein "nie hinter seine Geworfenheit zurück(kommt)"? (SZ, S. 284). Es scheint, als befänden wir uns hier an einem Punkt, an dem wir - laut der Formulierung der Vorlesung SS 1927 - "noch über das Sein hinaus (...) zu fragen" haben (GA 24: S. 399). Die etwas spätere Formulierung des Kant-Buches, zufolge der "das Seinsverständnis das Endlichste im Endlichen ist" (KPM, S. 222), ist vielleicht von einem umgewandelten Punkt von Heideggers Denken

- gerade eine Antwort auf die Frage nach der Hintergebarkeit des Seinsverständnisses.
- (27) SZ, S. 39, 440; GA 24: S. 436. Zwischen Heideggers Randbemerkung und dem Entwurf, über den Max Müller berichtet (*Existenzphilosophie*, S. 86), zeigen sich offensichtliche Parallelen. "Die 'transzendenzhafte Differenz' als erstes Sinnglied der Randbemerkung wird bei Max Müller als Punkt b) ausgeführt und bezeichnet die Behandlung der eigentlichen ontologischen Differenz; das, was in beschränkter Form in der Vorlesung SS 1927 doch zur Behandlung kommt. Das Abbrechen erfolgt zwischen der ersten und zweiten Bemerkung. Die drei folgenden thematischen Bemerkungen ("Überwindung des Horizonts als solchen", "Die Umkehr in die Heimkunft", "Das Anwesen aus dieser Herkunft") kommen nicht nur nicht zur Ausarbeitung, sondern sie scheinen in ihrer Formulierung einer späteren Denkphase zu entsprechen; sie "bewegen sich nicht mehr auf der Besinnungsebene der ersten und der 'neuen' Ausarbeitung", also von *Sein und Zeit* und der Vorlesung SS 1927 (F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Bd. 1, S. 401). Wenn unsere obigen Überlegungen richtig sind, so muß die von den drei letzten Bemerkungen angesprochene Thematik *notwendig* einen Wechsel der "Besinnungsebene" implizieren, ist doch die Temporalitätsproblematik noch vom Horizonthaften durchdrungen. Dies scheint also zu bestätigen, daß der Systementwurf von *Sein und Zeit* hinsichtlich seines eigensten Anliegens auf ein und derselben Besinnungsebene - der transzendental-horizontalen, auf der das Werk ansetzte - nicht durchzuführen war.
- (28) Vgl. SZ, S. 4 ("Sein' kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden"; "'Sein' ist nicht so etwas wie Seiendes"), 6 ("Das Sein des Seienden 'ist' nicht selbst ein Seiendes"; "Sein besagt Sein von Seiendem"), 9 ("Sein ist jeweils das Sein eines Seienden").
- (29) SZ, S. 6. - Zum folgenden ebd., S. 7
- (30) Erschwert wird der Sachverhalt jedoch dadurch, daß die existentielle Analytik, welche den Boden für die Entfaltung der Seinsfrage abgibt, hinsichtlich ihrer Durchführung selber (wie oben in Anm. 9 erwähnt) an der Ausarbeitung der Seinsfrage angewiesen bleibt (vgl. SZ, S. 13). Diese Schwierigkeit ist aber unumgänglich, stellt doch die existentielle Analytik das *Sein* eines Seienden dar: Wäre es möglich, sie ohne vorgängige Ausarbeitung der Seinsfrage bis zu Ende durchzuführen, so hieße dies, daß das Dasein sozusagen außerhalb des Seins oder nicht-seiend ist. Hinsichtlich dieses Sachverhaltes muß die ganze existentielle Analyse vorübergehenden oder vorbereitenden Charakter haben - auch und gerade angesichts der Ausarbeitung des Seins des Daseins selbst. So aber entsteht die Frage, was eigentlich denn mit der besagten Vorbereitung gewonnen wird.
- (31) Sofern nämlich die Ontologien in Verhaltensweisen des Daseins fundiert werden. - Wenn an der zitierten Stelle von der "Wahl des exemplarischen Seienden" die Rede ist - welches dann im Dasein gefunden wird -, so muß man sich darüber im klaren sein,



daß diese Wahl eine eigentümliche ist: Es handelt sich nicht darum, daß wir unter vielen möglichen Seienden eines - womöglich mit guten rationalen Gründen - auswählen, sondern vielmehr darum, daß das Wählen selbst, das Fragen danach, uns bewußt macht, schon gewählt zu haben. Wenn uns im Fragen nach dem Sein angemessen bewußt wird, daß wir es sind, die wir dieses Fragen vollziehen, dann entfällt die Möglichkeit, erst nach dem exemplarischen Seienden zu fragen. Diese spezifische Struktur der Wahl wird auch im Werk selbst als "Nachholen einer Wahl" bzw. "Wählen dieser Wahl" thematisiert (vgl. SZ, S. 268). Nachgeholt werden muß in unserem Kontext die Tatsache, daß wir das exemplarische Seiende eigentlich erst zu gewinnen hatten. Wählen im gewöhnlichen Sinne ist nur solange möglich, als die Wahl - um uns Heideggers Worte in bezug auf die Frage zu bedienen - eben nicht "in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen" wird (SZ, S. 7). Die volle Durchsichtigkeit, wenn es solche gibt, entdeckt erst das Je-schon-gewählt-haben; es enthält insofern in sich selbst als Durchsichtigkeit das von dieser selbst erst herauszustellende Dunkel. (Ist diese Auslegung richtig, so ist ein Zusammenspiel von Entbergung und Verbergung bereits in SZ vorhanden; ausführlicher zur Wahl s. meinen Aufsatz "Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers 'Sein und Zeit'", demnächst in: *Man and World*).

(32) GA 20: S. 198 f. Vgl. auch S. 197

(33) Ein möglicher Einwand kann hier mit Berufung darauf ansetzen, daß es ein Mißverständnis ist, davon auszugehen, daß nach dem Sein fragen in SZ etwas anderes sei als nach dem (möglichen) Seinsverständnis fragen (eine Einsicht, die wesentlichen Überlegungen oben doch eben zugrundegelegt war). - Die Antwort auf den Einwand lautet wie folgt. 1) Es ist in der Tat so, daß viele Textstellen von SZ Belege für die obige These abgeben (die stärkste ist vielleicht S. 152); diese Auffassung der Seinsfrage ist jedoch schon eine Verengung ihrer im Vergleich zu dem viel weiteren - und freilich problematischeren - Ansatz. Es ist wichtig, daß wir Heideggers Schwanken in bezug auf das unterschiedliche Vorverständnis der Seinsfrage nicht zu schnell zugunsten einer - vielleicht wahrlich leitenden - engeren und eindeutigeren Bestimmung preisgeben (diese Bemerkung versteht sich durchaus in Heideggers Geist formuliert, sofern es bei einem Denker eben die ursprüngliche "Unklarheit" zu erblicken gelte; vgl. GA 21: S. 72; GA 25: S. 68). Eine charakteristische, noch der "Verengung" vorausliegende Stelle, die zeigt, was Heidegger der Seinsfrage eigentlich zumutet, lautet wie folgt: "Die Seinsfrage stellen, besagt: sie als Frage so auszuarbeiten, daß mit dieser Ausarbeitung der sichere Horizont des Fragens nach dem Sein des Seienden (der Fragehorizont) gewonnen wird und damit die Vorzeichnung des Weges und der Schritte der antwortfindenden Untersuchung, die Vorzeichnung dessen, woraus die Antwort geschöpft ist und woran sie sich bestätigt." (GA 20: S. 193; Hervorhebung nicht im Original) Erschöpfte sich die Seinsfrage in der Frage nach dem Seins-

verständnis (nach dem Horizont), so wäre das "und" sinnlos. 2) Auf der jetzigen Überlegungsebene soll der Begriff von existentialer Analytik erst gewonnen werden. Zur Frage steht eben die Verankerung der Seinsfrage (Fundamentalontologie) in der existentialen Analytik und deren Folge. Der Einwand fußt auf einer Ebene, wo die existentielle Analytik immer schon vorausgesetzt ist, und vermag daher die Schritte nicht kritisch nachzuvollziehen, vermittels derer Heidegger sie gewinnt.

- (34) Ist das Sein je Sein des Seienden, so muß die Untersuchung bei diesem ansetzen (SZ, S. 6): von dieser Einsicht ging an entscheidenden Punkten die Untersuchung aus. Nun stellt es sich heraus, daß die bei dem Seienden ansetzende Seinsfrage von diesem her doch nicht ihr Ziel erreichen kann. - Wollen wir den Peripetien der Seinsfrage in dieser Denkphase Heideggers noch einen Schritt weiter folgen, so können wir als gedanklichen Hintergrund der Seinsfrage an Heideggers Husserl-Kritik erinnern. Heideggers entscheidende Überlegung besteht hier darin, klarzulegen, daß, obwohl bei Husserl die Seinsfrage nicht gestellt, obwohl das Sein der Intentionalität, das Sein *dessen*, wovon die Intentionalität Struktur ist, im dunkeln bleibt, es indessen - sozusagen unterderhand - "kategoriale Urscheidungen im Seienden" gegeben werden - wie z.B. vor allem die von Husserl selbst so genannte "radikalste aller Seinsunterscheidungen": "Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein 'bekundendes', 'transzendentes' Sein" -, "ohne daß die leitende Hinsicht, das, wonach unterschieden wird, eben das Sein, seinem Sinne nach geklärt oder auch nur nach ihm gefragt wäre" (GA 20: S. 141, 157 f., 178). Beachtenswert ist hier gerade, daß in der Phänomenologie latente Seinsbestimmungen vorgenommen werden, ohne daß dabei auf die phänomenologische Methode auch noch in geringstem Maße rekuriert würde: Die Phänomenologie verbietet die transzendenten Seinsaussagen - und macht selbst inzwischen solche. Die immanente Reflexion auf die Phänomenologie kann so deren innere Unzulänglichkeit ("unphänomenologischen" Charakter (GA 20: S. 159, 178)) und in eins damit die Notwendigkeit erweisen, sie an der Seinsfrage zu orientieren. Aus all dem resultiert für Heidegger, daß "die Seinsfrage keine beliebige, nur mögliche Frage, sondern die dringlichste Frage" ist; daß sie als Frage endlich einmal *gestellt* werden muß, "als Frage der Forschung" (GA 20: S. 158, 193; s. hierzu meinen Aufsatz "Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu 'Sein und Zeit': Die Auseinandersetzung mit Husserl"). Kann aber, so müssen wir an diesem Punkt unserer Erörterungen fragen, die Seinsfrage überhaupt *gestellt* werden, wo doch das besagte "Stellen" (geleitet von der Absicht der Gewinnung eines "sicheren Horizontes" (ebd.)) sich selbst mit methodischer Notwendigkeit im Fragen der Frage mitthematisiert und dadurch schon den Ansatzpunkt der Fragestellung notgedrungen modifiziert?

- (35) Vgl. M. Müller, a.a.O., S. 86 ("Nicht erfahren, sondern nur spekulativ (...) aufgestellt"): Hierzu O. Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, S. 113 f. ("ungegründete Restauration"). - Zum folgenden vgl. GA 9: S. 328

- (36) SZ, S. 9 (vgl. GA 25: S. 34), 22 (vgl. S. 229; zum Begriff der Revision ebd. S. 208, Anm.); ebd., GA 20: S. 187 f. (vgl. noch ebd., S. 184). Im Begriff der Wiederholung erreicht die Analyse der Eigentlichkeit im Geschichtlichkeitskapitel ihren Gipfelpunkt (SZ, S. 385), der Begriff taucht aber bereits im Titel des ersten Paragraphen auf, da das Werk sich als die Wiederholung der philosophischen Tradition, der Seinsfrage, versteht (vgl. hierzu s. GA 20: S. 184; KPM, S. 197, 232; EM, S. 29).
- (37) GA 61: S. 80. Siehe auch S. 88
- (38) GA 63: S. 18
- (39) GA 61: S. 131 ff.; GA 63: S. 18
- (40) GA 63: S. 25. Vgl. negativ, gegen die "Begriffslosigkeit" der Lebensphilosophie ebd. S. 108; ferner auch GA 61: S. 141 f. In bezug auf die Vorlesung 1919 s. GA 56/57: S. 26, 111. Siehe hierzu Jean Grondin: "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers" (Vortrag gehalten am Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung "Zur philosophischen Aktualität Heideggers", 24.-28. April 1989, erscheint in den Akten.)
- (41) 1923 wird die Destruktion als "kritischer Abbau der Tradition" angesprochen; vgl. GA 63: S. 75 f.
- (42) GA 61: S. 187 f., (vgl. 195), 20.; GA 56/57: S. 111, 116 f. - Zum folgenden vgl. GA 61: S. 20, 42, 21, 20 (hierzu noch S. 87).
- (43) Ebd., S. 160
- (44) Phänomenologie ist "eine *solche* Auffassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Anweisung abgehandelt werden muß. (...) Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens" (SZ, S. 35).
- (45) Die genannte Unverfügbarkeit angesichts der Geschichte dürfte jedoch Heidegger wohl bewußt gewesen sein. Hierzu zwei Belege: Die Versäumnisse der philosophischen Tradition, vor allem das angesichts der Seinsfrage, sind nicht "leicht korrigierbare 'Fehler', sondern (...) die Macht des geschichtlichen Daseins, das wir selbst zu sein verdammt oder berufen sind" (GA, 20: S. 182). In jeder Arbeit der Philosophie gibt es "Grenzen, die (...) nicht Grenzen des Auffassungsvermögens, (...) den Grad des Scharfsinns und den Grad der Kenntnisse und den Grad der Bildung betreffen, sondern Grenzen, die mit der geschichtlichen Existenz selbst gegeben sind" (GA 21: S. 344). - Die Auslegung des Denkversuchs von *Sein und Zeit* und dessen Scheitern kann auch einer Interpretation von Heideggers politischem "Engagement" zugrundegelegt werden; dies habe ich in meinen Aufsätzen "Fundamental Ontology and Political Interlude: Heidegger As Rector of the University of Freiburg" (demnächst in: M. Dascal - O. Gruengard (Hrsg.): *Knowledge and Politics. Case Studies on the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*, Westview Press, Boulder, Colorado 1989) und "Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers 'Sein und Zeit'" darzustellen versucht.

## Abkürzungsverzeichnis und bibliographische Angaben der zitierten Werke Heideggers

- SZ        *Sein und Zeit*. Fünfzehnte, anhand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage. Niemeyer, Tübingen 1979
- KPM      *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vierte, erweiterte Auflage. Klostermann, Frankfurt/Main 1973
- EM        *Einführung in die Metaphysik*. Vierte, unveränderte Auflage. Niemeyer, Tübingen 1976
- SA        *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von H. Feick. Niemeyer, Tübingen 1971
- GA 1      Gesamtausgabe, Band 1: *Frühe Schriften*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1978
- GA 2      Gesamtausgabe, Band 2: *Sein und Zeit*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1977
- GA 9      Gesamtausgabe, Band 9: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1976
- GA 20     Gesamtausgabe, Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. von P. Jaeger. Klostermann, Frankfurt/Main 1979
- GA 21     Gesamtausgabe, Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. von W. Biemel. Klostermann, Frankfurt/Main 1976
- GA 24     Gesamtausgabe, Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1975
- GA 25     Gesamtausgabe, Band 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von I. Görland. Klostermann, Frankfurt/Main 1977
- GA 26     Gesamtausgabe, Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hrsg. von K. Held. Klostermann, Frankfurt/Main 1978
- GA 56/57   Gesamtausgabe, Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Hrsg. von B. Heimbüchel. Klostermann, Frankfurt/Main 1987
- GA 61     Gesamtausgabe, Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Klostermann, Frankfurt/Main 1985
- GA 63     Gesamtausgabe, Band 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Klostermann, Frankfurt/Main 1988